

Hannah Arendt e Michel Foucault: a liberdade como exercício político e ético¹

Guilherme Roman Borges

A DISTÂNCIA ENTRE OS AUTORES: O CONTATO INEXISTENTE

Divididos por um imenso oceano, a relação entre Michel Foucault e Hannah Arendt é provavelmente impossível, quer dizer, se não totalmente, já que inúmeros temas desenvolvidos pelos intelectuais fazem-nos aproximar repentinamente, como é a questão do poder, da dominação, do autoritarismo, e sobretudo a temática da liberdade é seguramente indissolúvel e serve tão-somente como uma espécie de delimitação de campos epistemológicos, quer dizer, serve a tracejar as fronteiras entre o pensamento francês e o “americano”, considerando-se que a autora judia, quase vinte anos mais velha que Foucault, escrevera grande parte de seus ensaios na América do Norte.

Além desse atlântico afastamento de problemáticas entre Foucault e Arendt, é preciso reconhecer que a autora em nenhum momento se referiu ao pensamento ou às idéias do intelectual francês, sobretudo porque a principal influência de Foucault sobre os autores americanos, especialmente Paul Rabinow e Hubert Dreyfus, foi em relação à problemática das prisões, já que seus

livros sobre o nascimento da clínica e da vontade de saber não foram muito bem recepcionados na América. Além do mais, nem o próprio Foucault chegou a se referir ao pensamento de Arendt alguma vez em seus livros, o que leva à conclusão de que ambos traçaram caminhos diversos.

Convém observar, todavia, que Foucault somente uma única vez em todas as suas entrevistas e os seus artigos, como ressalta a compilação *Dits et Écrits*, esboçou alguma idéia sobre o pensamento de Hannah Arendt, que foi a clássica entrevista *Politique et éthique: une interview*, realizada, sobretudo, por Paul Rabinow e Richard Rorty, em abril de 1983, na Universidade de Berkeley. Nesta entrevista, Foucault se refere às concepções arendtianas em duas respostas, especialmente quando perguntado sobre a sua visão antipolítica da inexistência de um consenso, bem como sobre as suas divergências com a autora em relação à concepção de poder. Entretanto, como se verá em seguida, as respostas concedidas por Foucault não demonstram que o autor possuísse grandes conhecimentos sobre as teorias de Hannah Arendt, uma vez que as suas respostas não se referem a nenhum escrito da autora propriamente dito, bem como se resumem a explicitar as suas diferenças com autores levando em conta a destinação efetuada na pergunta (convém, entretanto, lembrar que a Foucault nunca foi difícil afirmar que não sabia realmente do que tratava determinado assunto, já que, embora fosse por vezes pedante, quanto a isso se mostrara sempre muito humilde). Todavia, afirmar se Foucault conhecia ou desconhecia as teorias profundamente da autora não pode ser aqui revelado, especialmente por falta de conhecimento em livros que isso indique, entretanto, apenas por essas poucas palavras não se pode muito extrair.

A primeira pergunta, elaborada pelos autores, que faz referir-se Foucault ao pensamento de Arendt, gira em torno da noção de poder e de consenso, nos seguintes termos: pergunta-se, inicialmente, se poderia Foucault ser visto como um pensador antipolítico, uma vez que suas teorias se dissociam seguramente de dois outros pensadores, Hannah Arendt, nos Estados Unidos, e Jürgen Habermas, na Alemanha, os quais defendem, antes mesmo de considerar o poder como uma relação de dominação, a possibilidade da ação comum, isto é, formulada a partir da idéia de que o poder pode ser um consenso, uma esfera de intersubjetividade. Diante

disso, após fazer uma breve consideração sobre a justiça penal e as suas novas formas, informal e societária, Foucault afirma que “a idéia de uma política consensual pode, de fato, num certo momento, servir seja de princípio regulador, seja, sobretudo, de princípio crítico em relação a outras formas políticas; mas eu não penso que isso liquide o problema da relação de poder.”²

A outra pergunta é mais incisiva, razão pela qual se a expõe agora, e procura demonstrar a divergência entre Arendt e Foucault no que tange ao tema do poder: “Nesse tema, eu posso lhe colocar uma questão a partir de Hannah Arendt? Arendt reservava o uso da palavra ‘poder’ num único sentido de duas margens, mas o utilizava num sentido mais amplo, diz-se que ela entrevistou as duas versões possíveis do poder. Existem, entre as pessoas, relações que lhes permitem satisfazer as coisas que não puderam fazê-las outrora; as pessoas são ligadas pelas relações de poder num sentido em que elas têm, juntas, uma capacidade que não teriam sozinha; e isso supõe, entre outras coisas, uma comunidade de vidas, que pode também implicar relações de subordinação, porque uma das condições necessárias desta ação comum pode, talvez, ter cabeças, ou líderes - mas, para Hannah Arendt, não seriam constituídas relações de dominação; em seguida, existe um outro aspecto do poder, um aspecto de qualquer modo subentendido nessas mesmas relações: aquele que coloca em jogo, da maneira inequívoca, as relações de dominação de alguns indivíduos sobre os outros. Você reconhece estes dois aspectos do poder? Ou melhor, o poder se define, preferencialmente, para você, em termos do segundo aspecto? M.F. - Você tem total razão de me colocar este problema da relação de dominação, porque, de fato, parece-me que, em muitas análises feitas pela Arendt ou, em todo caso, nessa perspectiva, dissociava-se muito constantemente a relação de dominação da relação de poder; mas eu me pergunto se esta distinção não é um pouco verbal; pode-se muito bem, de fato, reconhecer que algumas relações de poder funcionam de tal maneira que globalmente elas constituem um efeito de dominação, mas a rede constituída pelas relações de poder não permite muito a distinção recortada. Eu penso que a partir deste tema geral é necessário ser, ao mesmo tempo, extremamente prudente e empírico. Nada prova que, por exemplo, na relação pedagógica - eu quero dizer, na relação de ensino, essa passagem que vai daquele que sabe mais

àquele que sabe menos - seja a autogestão que dá os melhores resultados; nada prova, ao contrário, que isso não bloqueia as coisas. Então, eu diria sim, grosso modo, sob a reserva de que é necessário olhar todos os detalhes.”³

Todavia, apesar das ricas diferenças entre os dois autores, não há como afastar a existência de uma problemática comum que os rodeia, quer dizer, há toda uma série de questionamentos que são efetuados pela intelectual judia e pelo autor francês, que acaba por aproximá-los, a ver-se, sobretudo, pelo tema do poder e da liberdade. O tema do poder, não os distancia rigidamente, como visto há pouco, de tal modo que não serve ao propósito dessas linhas, qual seja “delimitar” os horizontes do pensamento de Foucault, entretanto, o tema da liberdade é muito frutífero nesse ponto, já que, embora tendo sido uma temática viva entre os autores, especialmente nos últimos anos de suas vidas, ambos divergem, como se verá, em dois pontos principais, que convém adiante serem investigados: o retorno aos gregos como lugar das soluções às relações de dominação; e o espaço de construção dessa liberdade.

HANNAH ARENDT: A LIBERDADE POLÍTICA NA RELAÇÃO ENTRE O PÚBLICO E O PRIVADO

O ponto de encontro entre os dois autores é, portanto, a necessidade de se descobrirem caminhos para que o homem possa ser efetivamente “livre”, quer dizer, que o homem possa, através de um cuidado de si e de um espaço público, construir sua liberdade, para delimitar sua existência e recuperar a totalidade de sua vontade. A liberdade, imbuída dos mesmos significados, ao mesmo tempo que aproxima os dois intelectuais, distancia-os nos espaços e meios de sua constituição, quer dizer, se a liberdade se demonstra como um objetivo comum dos autores, como modo de devolver a essência ao homem e fugir às práticas dominantes, seja de um totalitarismo inóspito, seja de uma normalização onipresente, ela se demonstra igualmente antagônica, no que tange aos pressupostos e aos caminhos escolhidos para constituí-la. O pensamento de Hannah Arendt segue caminhos diversos aos de Foucault, não apenas do ponto de vista da temática abordada ao longo da vida acadêmica, como também nas conclusões que os autores arriscam

chegar em suas obras. Nesse sentido, pensar o ponto de encontro entre os dois intelectuais, isto é, pensar o tema da liberdade, exige reconhecer a diversidade dos argumentos que separam a autora judia, dezenove anos mais velha, do intelectual francês, falecido nove anos mais tarde. Nesse sentido, John Rajchman bem destaca que a questão do discurso livre em Foucault é formulada de maneira diferente de Arendt, posto que sua exposição não se articulava na grande distinção arendtiana entre o privado e o público.⁴

A temática da liberdade em Arendt aparece em diversos textos e livros, especialmente *The Human Condition*, *The Life of the Mind*, *Between Future and Past* e *Einleitung: der Sinn von Politik*, todavia, antes de se analisarem esses ensaios, sobretudo o primeiro, que marcou o pensamento arendtiano em 1958, no seu surgimento público, e o último, numa conferência proferida e arquivada nos documentos do Congresso Americano, convém que se compreenda o nascimento e as origens para que tal problemática se insira na trajetória intelectual de Arendt, quer dizer, é preciso demonstrar por que o conceito e a sua construção da liberdade aparecem como requisitos indispensáveis em seus últimos escritos, à guisa das reflexões foucaultianas. Para tanto, é oportuno observar a problemática que dá origem ao seu primeiro livro propriamente dito, isto é, salvo um estudo publicado sobre a obra de Santo Agostinho, referente ao seu doutoramento em 1929, deve-se compreender na obra arendtiana os temas refletidos em *The Origins of Totalitarianism*, editado pela primeira vez em 1951, menos de uma década após a derrota alemã pelos americanos.

Segundo o Professor Celso Lafer,⁵ o livro seguinte de Arendt, publicado sete anos mais tarde, *The Human Condition*, é uma forma de responder às problemáticas alçadas nas reflexões sobre o nazismo e as políticas totalitárias, uma espécie de “desdobramento de inquietações” suscitadas pela obra anterior, que já apresentava, em seus últimos capítulos, o germen das construções teóricas sobre a condição humana e, por conseguinte, da política e da liberdade. Essas idéias evocadas pelas inflexões no conjunto político do nazismo, especialmente do aparecimento e das origens desse surgimento do totalitarismo, bem como do desenraizamento, premissas fundantes para o nascimento do movimento nacionalista, levam Arendt a se questionar pelas possíveis saídas a serem construídas, capazes de levar o homem a construir sua liber-

dade, isto é, a se questionar sobre quais seriam os passos e o espaço de constituição da liberdade, como maneira de se opor a uma forma de governo e de dominação, cujo centro, cuja estrutura carrega consigo toda uma exacerbação do aparato burocrático das massas, da ideologia fulcrada na pureza e na superioridade étnica, e na tecnologia do terror (como tão bem expressa em *On Violence*)⁶. *The Origins of Totalitarianism* evidencia que o *princípio do isolamento*, de que se utiliza o nazismo, sobretudo, induz a perda súbita da capacidade política, quer dizer, rompe com a volição humana e sua capacidade de agir, seja em que espaço de possível ação for. O princípio do isolamento atua diretamente sobre a “esfera pública”, levando os indivíduos a um impasse, que os torna incapazes de estabelecer um interesse comum e agir por esse objetivo.⁷ Dessa maneira, portanto, o totalitarismo assegura a si próprio a condição de sua sustentação e sua reprodução ao desagregar o indivíduo, ao condená-lo a um silêncio coletivo e intracoletivo, substituindo-o por uma ideologia comum, a ideologia nazista. De outro lado, o totalitarismo atua sobre os indivíduos sob novas vestes e sobre um outro ponto de partida, que é o *princípio do desenraizamento*, quer dizer, o princípio que age nas origens dos indivíduos, e, portanto, na “esfera privada”. Sob nova fonte de dominação, o totalitarismo aniquila a liberdade da vida privada e rompe com a existência de todas as ramificações sociais, levando os indivíduos a não reconhecerem mais o seu lugar no mundo, isto é, a sua identidade e seu lugar reconhecido na realidade.⁸

A consecução dessa ideologia nazista e das práticas totalitárias, através do jogo e do fundamento exclusivo alternado entre o princípio do isolamento e o princípio do enraizamento, levam o homem moderno, segundo Arendt, a aceitarem uma prática de dominação, como diria Foucault, de “assujeitamento” [*assujettissement*], de comungarem valores outros que não os seus nas origens, e de transigirem em torno de sua liberdade. Diante disso, Arendt, a partir de *The Human Condition*, sente a necessidade de defender a fuga àquilo que já esboçara nas linhas derradeiras de *The Origins of Totalitarianism*, isto é, de mostrar as mazelas que as práticas totalitárias impuseram ao homem moderno, ao isolá-lo e desenraizá-lo enquanto homem, quer dizer, ao fato de lhe terem retirado a ação, requisito indispensável à constituição de uma qualidade de *homo faber*, deixando de ser tratado como homem, para

sê-lo, como força mecânica animal. A problemática da liberdade, portanto, como necessidade de encontrar respostas ou fugas às práticas totalitárias, passa a ser repensada por Arendt a partir do final da década de cinqüenta. Em busca de defender seu conceito-chave de exercício de liberdade, isto é, um exercício que só pode ser construído pela reafirmação do espaço público, capaz de conduzir as pessoas a encontrarem suas identidades individuais, Arendt defende a necessidade de devolver ao homem a palavra ação e a ação vivida, inseridas, indispensavelmente, numa comunidade política apta a reconhecer-lhes a liberdade. Para tanto, buscando verificar a palavra e a ação na esfera pública como condição de liberdade, Hannah Arendt examina a constituição humana na reflexão política do século passado, através de três elementos centrais, em *The Human Condition*: a) *labor*; b) *work*; c) *action*.

Concentrando-se na terceira perspectiva analisada por Arendt, da ação, já que as reflexões sobre o *labor*, como atividade indispensável para qualificar, tristemente, a homem como *animal laborans* (meio de fazê-lo compartilhar com os outros animais o seu processo biológico);⁹ e as argumentações sobre o trabalho, como atividade positiva pela qual o homem domina seu universo, modificando a natureza, e cria seu espaço de vida;¹⁰ não interessam aqui diretamente, a intelectual reconhece que a liberdade exige um espaço próprio, quer dizer, o espaço da ação e da palavra, único capaz de reconhecer a pluralidade da ação humana. Para a autora, é justamente a pluralidade criada pela diversidade na ação e na palavra, que se permite a sustentação da vida política,¹¹ isto é, a pluralidade e a alteridade são condições básicas da ação e do discurso.¹² Nesse sentido, a ação não é tão-somente um meio pelo qual os homens podem atingir a liberdade, mas é, sim, um caminho indispensável para que os indivíduos exerçam seus destinos e reconheçam, na prática, suas identidades e suas singularidades, é, pois, a capacidade de revelarem a sua identidade, pressuposto inexpurgável da liberdade. Nessa perspectiva, afirma precisamente Celso Lafer: "O campo da política é o do diálogo no plural que surge no espaço da palavra e da ação - o mundo público - cuja existência permite o aparecimento da liberdade."¹³

Dessa maneira, pensar a liberdade em Arendt é pensar sobre a ação, sobre o exercício pelo encontro da identidade, mas é, também, pensar as questões da palavra e da política, como condições

de existência. A autora defende, em 1958, que a liberdade estaria intensamente ligada à *respublica* e à *polis*,¹⁴ o que, certamente, esboça um significativo distanciamento de Michel Foucault. A liberdade não simplesmente se exercita na *respublica*, como rigidamente insiste Arendt, ela só existe no espaço público da palavra e da ação, já que a liberdade da vida privada não lhe interessa diretamente. Na mesma linha, a intelectual defende que a liberdade exige: primeiro, a palavra, condição de seu exercício, que, como tal, empreende um agir comum e a resistência ao poder, posto que o totalitarismo justamente operou na destruição do espaço público de sua manifestação; segundo, o espaço público, que através de sua construção pela ação humanagarante o exercício da democracia, e, portanto, da política. É nessa perspectiva que se abre a questão política em Hannah Arendt, na configuração do conceito de liberdade.

Nessa linha, feitas as considerações sobre o binômio isolamento/desenraizamento, que expulsou da *polis* a liberdade dos indivíduos pelo totalitarismo, bem como da palavra, e, sobretudo, da ação como condição, convém investigar o espaço público e, por conseguinte, da política, como requisito inevitável e único para a constituição da liberdade. Observe-se, todavia, como bem destaca o professor da escola filosófica de Recife, João Maurício Adeodato, que o espaço político no pensamento arendtiano, apesar da própria autora tomar por vezes como sinônimo, constitui apenas um dos aspectos do espaço público, não se confundindo com a esfera social.¹⁵

A questão da liberdade se apresenta em Arendt, especialmente, no quarto capítulo de sua reconhecida obra *Between Future and Past*, quando se dedica a investigar a relação entre o tema da liberdade e da política. Nessas linhas, entende a autora que o campo da liberdade sempre fora conhecido como um fato da vida cotidiana e, de conseqüência, da política propriamente dita.¹⁶ Dito de outro modo, o aporte entre liberdade, política e ação constitui fator indispensável para o seu aparecimento, enquanto elementos separados e em comunhão. Nesse sentido, afirma Arendt que “ação e política são as únicas coisas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade,”¹⁷ tal a relação de condição de possibilidade que se estabelecem mutuamente. Diante da indispensabilidade entre política e

liberdade, como identidade construída na Antiguidade, Arendt se leva a argumentar que a própria "*raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação".¹⁸ Desta maneira, Arendt se atenta para um novo problema na constituição da liberdade, qual seja, a defesa de um novo sentido da política, ou, ao menos, uma nova compreensão para o sentido da política, que não abre espaço, senão, para uma perspectiva vivamente positiva e crente na construção de milagres, tal como expressa em seu texto sem data *Einleitung: der Sinn von Politik*: "Se o sentido da política é a liberdade, então isso significa que nós, nesse espaço, em nenhum outro, temos de fato o direito de ter a expectativa de milagres. Não porque acreditemos [religiosamente] em milagres, mas porque os homens, enquanto puderem agir, são aptos a realizar o improvável e o imprevisível, e realizam-no continuamente, quer saibam disso, quer não."¹⁹

Nesta conferência, proferida por Arendt nos Estados Unidos e arquivada na Biblioteca do Congresso de Washington, abre-se desde o início a relação intrínseca entre liberdade e política, quando se pergunta sobre a resposta para o sentido da política: "o sentido da política é a liberdade"²⁰. O grande problema, segundo Arendt, é o grande estrago que a atualidade, especialmente este século com o totalitarismo, fez na esfera política, hoje sinônimo de desconfiança. "É precisamente essa coincidência de política e liberdade que não podemos dar por assente à luz de nossa experiência política presente"²¹ e, por essa razão de desconfiança, "inclinamo-nos a crer que a liberdade começa onde a política termina".²² Todavia, na Antiguidade, quando política e liberdade eram idênticas, o sentido da política na construção da liberdade era evidente, o que hoje não se possibilita mais. Para Arendt, desde a Antiguidade, a liberdade e a política se tornaram inconciliáveis, especialmente na modernidade, quando passou a ser a política considerada, tanto no aspecto prático quanto teórico, não o meio de exercício da liberdade, mas o meio para garantir e assegurar as provisões vitais da sociedade e a produtividade do livre desenvolvimento social.²³ (Destaque-se que esse mesmo posicionamento já fora defendido em *Between Future and Past*, quando afirmara que o declínio da liberdade e a sua separação da política teria existido em razão do aparecimento no final da Antiguidade das noções de poder, dominação e propriedade)²⁴ Portanto, Arendt entende que desde a mo-

deriedade, e de maneira mais exacerbada com o totalitarismo, que visou à sua aniquilação, a política deixou de ser condição de possibilidade da liberdade, para se resguardar à condição própria da preservação da vida da humanidade.

Todavia, defende a autora que a política é possibilidade de fazer a liberdade encontrar seu fundamento na esfera pública, como necessidade de fazer agir, que não exclusivamente no interior de si. Segundo Arendt, desde o fim da Antiguidade, a liberdade passou a ser idêntica à escolha primeira, e não como processo, direcionando-se, portanto, ao próprio homem, ao seu isolamento, à sua retirada da esfera pública. “Essa idéia de que a liberdade é idêntica ao iniciar, ou, como diz Kant, à espontaneidade, nos é muito estranha, porque na linha de nossa tradição do pensamento conceitual e de suas categorias encontram-se a identificação da liberdade com o livre-arbítrio e a compreensão do livre-arbítrio como a liberdade de escolher entre coisas dadas de antemão (entre o bem e o mal, falando *grosso modo*), mas não a liberdade de querer simplesmente que isso ou aquilo seja assim ou assado. Essa tradição tem suas boas razões, que não podemos aqui abordar, defendida desde o fim da Antiguidade, de que a liberdade não apenas não se encontra no agir e na esfera política, mas, ao contrário, só é possível se o homem abre mão do agir, retira-se do mundo em direção a si mesmo e evita a esfera política.”²⁵

A liberdade, portanto, em Arendt, exige o espaço político da ação e da palavra, bem como exige, ainda mais, o campo da política, tanto para que atinja seu grau aberto de manifestação, bem como para que permita os indivíduos atingirem, dentro da comunidade política, sua identidade. “Sem um âmbito público politicamente assegurado, falta à liberdade o espaço concreto onde aparecer.”²⁶ A liberdade, nesse sentido, segundo Arendt, é também requisito de identidade do indivíduo, que só pode estabelecer a sua singularidade no espaço público, já que em si mesmo, contrariamente à concepção foucaultiana, isso jamais é possível. O próprio conhecimento do indivíduo, para a autora, na consecução da liberdade só se faz pela existência do outro, da pluralidade humana. Nesse sentido, afirma Arendt numa conferência proferida em 18 de abril de 1975 na cidade de Copenhague, poucos meses antes de sua morte, intitulada *The Great Play of the World*: “... sempre acreditei que ninguém pode conhecer-se a si mesmo, porque nin-

guém aparece para si do modo como aparece para os outros; somente o pobre Narciso deixa-se iludir por sua imagem refletida.”²⁷

MICHEL FOUCAULT: A LIBERDADE ÉTICA NA FORMAÇÃO DO CUIDADO DE SI

Noutro compasso, ao retomar o pensamento grego em sua última fase, o intelectual francês Michel Foucault passa a defender que o exercício da liberdade, enquanto prática, é antes uma ética do que simplesmente um modo de construção histórica e de transformações políticas, tal outros tantos pensadores, como visto anteriormente. A ética, nesse sentido, para Foucault, é antes uma prática de liberdade, uma prática reflexiva da liberdade, pois visa a responder ao seguinte questionamento: Como se pode praticar a liberdade?²⁸ A questão da liberdade, antes de ser tematizada propriamente como uma ética e atualizada ao pensamento contemporâneo, tal como o fizera Foucault numa entrevista em 20 de janeiro de 1984, intitulada *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, concedida a Helmut Becker, Raul Fornet-Betan-court, e Alfredo Gomez-Müller, que se verá em seguida, encontra seus fundamentos no pensamento grego, quando questiona o problema da moral dos prazeres em *L'Usage de Plaisir*.

Consoante Foucault, a liberdade no pensamento grego não era simplesmente a independência de toda a cidade, mas, antes, a liberdade individual, numa relação do indivíduo para consigo, isto é, embora seja igualmente importante a questão da liberdade dos cidadãos no seu conjunto, para o Estado também indispensável é a liberdade dos indivíduos entendida como o domínio de que eles são capazes exercer sobre si mesmo.²⁹ Para o autor, as atitudes dos indivíduos, o modo como se relacionam consigo mesmos, a maneira pela qual exercem sua própria liberdade no que tange ao seus desejos, são requisitos indispensáveis para a felicidade e a boa ordem da cidade. Todavia, essa liberdade não deve ser vista como a independência de um livre-arbítrio, isto é, ela é mais do que uma não-escravidão, ela é mais do que uma liberação que tornaria o indivíduo independente de qualquer coerção exterior ou interior, é, de fato, o poder que se exerce sobre si, a partir do poder que se exerce sobre os outros, a *encrateia*, o autocontrole.³⁰

Convém abrir um parêntese para trazer algumas considera-

ções que se fazem importantes em relação à expressão, que o próprio Foucault utilizou em *L'Usage de Plaisir*, no que tange à busca pelo conceito de liberdade a partir de um "poder" que se exerce sobre si, no poder que se exerce sobre os outros. Isso porque, apesar da própria utilização do termo "poder" pelo intelectual, e sem embargo outros autores também assim muito bem interpretam, como Sérgio Paulo Rouanet,³¹ entende-se que outro posicionamento se deveria ter a esse período de "autoconstituição" subjetiva, em contraposição ao período disciplinar. O que singulariza o período clássico é justamente o fato de inexistir um poder que se exerce sobre o indivíduo na sua constituição subjetiva (é evidente que não se está aqui negando a existência do poder jurídico, aquele exercido pelo tirano, já que o próprio Foucault utiliza-o como exemplo da intemperança e jamais negou a dualidade do poder, mas o que ressalta é a ausência de um poder exercido), ou seja, enquanto na modernidade há uma normalização dos indivíduos, no sentido de que um poder impõe-lhes uma forma de conduta, e, portanto, constitui suas subjetividades; em contrapartida, no período dos séculos IV e V, há um fenômeno totalmente diverso, que não poderia utilizar a expressão "poder" para designá-lo. O poder de que Foucault fala, salvo o jurídico-estatal, é um poder relacional, um modo de ação, necessariamente, de alguns sobre outros, tanto que Foucault claramente afirma: "não há poder a não ser exercido por 'uns' sobre 'outros'."³² E quando fala que seria uma ação que se exerce sobre a sua própria ação, está se referindo à arte de governar, ao campo de ação eventual dos outros, e que não existe se não for em relação aos demais. Dessa maneira, nem mesmo a conceituação de poder em Foucault admira que seu uso fosse utilizado para se referir a esse período da história, em que o "cuidado de si" se formava como uma ética. Nesse sentido, as tecnologias de si, ainda que tenham suas ações irrefletidas nos outros, não são formas ou manifestações do poder, mas são, sim, exercícios que conduzem o indivíduo nas suas atitudes em busca de 'liberdade', a vida é uma obra de arte, não pelo fato do homem exercer um poder sobre si mesmo, mas porque o homem exerce uma ascese, uma regulação de condutas que está muito aquém das relações, das ações sobre os outros, são, antes, relações consigo, na boa condução de seus prazeres, na resistências aos seus apetites sexuais, no modo como resolve 'com calma

seus problemas’, na maneira como se veste e conduz sua vida; é, pois, antes um cuidado de si, um domínio de si próprio, independentemente dos demais. Se o homem não comete adultério, não o faz porque exerce um poder, tal a definição foucaultiana, sobre outrem, mas porque exerce um ehtos próprio, uma maneira de ser e de agir que o conduz à liberdade. Isso não significa, evidentemente, que o homem, nesse período, não exerça poder, ele o faz, e se impõe claramente na condução da *polis*, do lar e sobre a mulher no matrimônio, mas aqui, sim, há poder, no sentido foucaultiano, não quando o homem cuida de si para governar a si mesmo. Nesse sentido, portanto, melhor seria deixar o termo do poder, para designar exclusivamente o poder político e o poder microfísico, das relações, da ação sobre a ação dos outros, do governo dos homens uns pelos outros, mas não a esse modo de conduzir a vida dos textos gregos, caracterizados pelo “cuidado de si”.

Retornando, a liberdade, para os gregos, portanto, está dirigida ao exercício e ao cuidado sobre si, pois sempre a autoridade perfeita sobre si mesma é exercida, quando o indivíduo é capaz de satisfazer facilmente todos os seus desejos, podendo a eles se entregar, e conduzir a própria cidade a sua felicidade, uma vez que a sua má conduta tem efeitos sobre todos e na vida coletiva da cidade. “Para não ser excessivo e não fazer violência, para escapar à dupla constituída pela autoridade tirânica (sobre os outros) e pela alma tiranizada (por seus próprios desejos), o exercício do poder político exigirá como seu próprio princípio de regulação interna o poder sobre si.”³³ Dessa maneira, a temperança, vista como um dos aspectos indispensáveis aos indivíduos para que atinjam a soberania sobre si, é um valor indispensável para que a cidade tome seus rumos certos, tanto quanto outros valores o são: justiça, coragem, prudência, etc. Da mesma forma, o indivíduo que pretende governar a cidade deve, antes, governar a si mesmo, ou seja, antes de exercer o domínio sobre os outros, deve exercer o domínio sobre si, pois o “mais real dos homens é rei de si mesmo”.³⁴

Para os clássicos, segundo Foucault, a moral dos prazeres era uma das formas indispensáveis para os indivíduos conduzirem fielmente sua vida, atingirem sua liberdade, pois só o exercício da temperança, do bom uso dos prazeres é que se permitia o domínio de si e dos outros, da aquisição e da manutenção da liberdade e da verdade. Contrariamente a isso, Foucault cita dois grandes exem-

plos que demonstram as diversidades do exercício da liberdade, ora pelo mau uso das técnicas de si, ora de maneira positiva: de um lado, o chefe indigesto da *polis*, o tirano, que é incapaz de dominar suas próprias paixões, uma vez que está constantemente abusando de seu poder e da violência para conduzir os seus súditos nos desígnios que lhe convêm. Assim, o tirano induz a cidade à infelicidade, a partir do instante que perturba a ordem, incitando a revolta entre os cidadãos. Do mesmo modo, o seu mau uso dos prazeres o torna prisioneiro de si mesmo, e seus abusos sexuais o fazem ser desonrados perante os filhos (nesse sentido cita Pisistrátides em Atenas, Periandro em Ambrácia, etc.). De outro lado, há o verdadeiro *rei*, aquele que é capaz de exercer um estrito poder sobre si na autoridade que exerce sobre os outros, isto porque o seu uso moderado e temperado nas atitudes conduzem-no às perfeitas técnicas de si, que, por conseguinte, permitem moderar o seu domínio sobre os outros, isto é, o verdadeiro governante, que exerce sua temperança, é aquele que, antes sabe governar a si mesmo, comandar em si próprio os prazeres e os desejos (nesse sentido cita Ciro de Xenofonte).

É evidente que para os gregos, tal como destaca Foucault, a idéia de temperança e perfeito domínio de si estava ligada ao homem, pois ele deveria saber definitivamente usar perfeitamente as técnicas, desde as relações sexuais às atitudes em casa. Nesse sentido, já que a cidade não reflete nada além do que o próprio domínio privado representava, o domínio de si, para o bom domínio do lar e da *polis*, era visto como uma maneira de ser do homem em relação a si próprio, a partir do instante em que ele é capaz de comandar o que deve ser comandado, posto que este é incapaz de dirigir a si próprio. A partir do instante em que o indivíduo consegue controlar e dominar a sua atividade de homem, que se exerce sobre os outros especialmente pela prática sexual,³⁵ ele é capaz de controlar seus desejos e, portanto, de exercer sua temperança. Foucault ressalta que certamente as mulheres também deveriam ser temperantes, mas a temperança é vista de maneira institucional, isto é, está relacionada à idéia de dependência em relação à família e ao marido, bem como à sua função procriadora e de submissão à cidade, ou seja, a sua temperança se exercia nas suas funções e na relação direta com o marido: "Portanto, a temperança e a coragem são no homem virtude plena e completa 'de co-

mando'; quanto à temperança ou à coragem da mulher, são virtude 'de subordinação', o que significa que elas encontram no homem, ao mesmo tempo, seu modelo perfeito e acabado e o seu princípio de funcionamento."³⁶

Todavia, o que ressalta na diferença entre a temperança das mulheres e a temperança viril, por excelência a sua estrutura essencial, é que para os gregos a temperança, a par de suas diversidades, era o exercício ideal para que o indivíduo, dominando a si próprio, pudesse tornar-se "livre". Ou seja, para os gregos, pouco importava a opção sexual que a pessoa escolhesse, desde que ele fosse ativo na relação sexual e no domínio de si, isto é, fosse dono de seus prazeres, seria considerado como tendo temperança, posto que, caso não a tivesse, seria considerado feminino. O feminino representava para os gregos o mau uso dos prazeres, de tal forma que mesmo aquele que dedicasse excessivamente seu amor às mulheres, também o seria. Nesse sentido, a intemperança, vista como o estado de não-resistência e em posição de fraqueza e de submissão diante da força dos prazeres, tornaria a liberdade algo irrealizável.

Partindo dessas concepções de liberdade, na referida entrevista, quando Foucault atualiza o pensamento grego e o torna objetivo de nossa época, afirma que, de fato, a liberdade seria uma espécie de ética, de modo que os homens deveriam saber cuidar de si próprios para terem uma conduta ética durante a vida. E as sociedades modernas teriam paulatinamente convertido o cuidado de si em algo suspeito, como visto. Isso significa dizer, consoante o pensamento foucaultiano, que o exercício da liberdade se demonstra nas práticas, já que a prática de liberdade é, antes, uma prática ética.³⁷

É preciso afirmar que o projeto foucaultiano em torno da liberdade atravessa um objetivo central, que marca os delineamentos das suas pesquisas nos anos oitenta, qual seja, procurando estabelecer a necessidade no "cuidado de si" como condição prévia e inerente para um verdadeiro exercício de liberdades, que não possa ser a qualquer hora reformulada por novas diretrizes políticas, tal como na teoria da posse, Foucault retoma o antigo lema ético do período grego, fugindo, assim, das formulações nefastas do período absolutista, isto é, resgata que a arte de levar uma vida digna seria, antes, a arte de ser livre ou de tornar-se livre, do

mesmo modo como defende em *Le Souci de Soi*. Em suma, a empresa foucaultiana repensa a liberdade, tal as orientações do período clássico, antes como prática individual, como prática de um cuidado de si, do que um verdadeiro direito positivado, que sob os signos políticos, garantem tão-somente como um interesse positivado, de maneira rígida, estática e imutável (ao menos até que novos rumos políticos do Estado o alterem). Procurando recuperar a concepção grega de liberdade como *ethos*, isto é, como maneira de ser e de agir, Foucault buscou defini-la a partir de sua própria historicidade, quer dizer, para exercer uma reflexão crítica sobre a liberdade deve-se colocá-la na sua singularidade e na sua especificidade histórica, como uma “experiência” (tal como fizera o autor com o tema da loucura e da desrazão, apesar das críticas), e não como uma “essência”, que caberia ao homem descobri-la ou delimitar juridicamente os seus conteúdos.

Essa idéia de liberdade como *ethos* Foucault a formula com base no pensamento grego, da seguinte maneira: a liberdade dos indivíduos é um problema ético e, por conseguinte, diz respeito a uma maneira de ser e de se conduzir; um modo de se comportar que acaba por ser suscetível aos demais indivíduos, ou seja, nesse sentido, o *ethos* de uma determinada pessoa é expressado pela maneira como anda, como se veste, por sua estética, por seu estilo de enfrentar os problemas, etc. Nessa perspectiva, este modo de se conduzir consistia para os gregos a forma concreta da liberdade, e o modo como problematizavam essa liberdade. O indivíduo que fosse capaz de dominar a si mesmo na condução de sua vida e, conseqüentemente, se tornasse um exemplo de honra e dignidade, era certamente alguém que praticava a sua liberdade.³⁸

Esse retorno à Antiguidade clássica leva a Foucault defender que a liberdade precisa ser pensada dentro de sua perspectiva antropológica e não exclusivamente jurídica. Para Foucault, há tantas liberdades quantas forem as formas de constituição dos indivíduos, de tal maneira que uma negativa institucional se impõe, portanto, numa tripla face:

a) Não há como pensar e defender a existência de uma “liberdade geral”, isto é, o sujeito da liberdade é constituído diferentemente do outro, posto que não havendo por que se falar no princípio da generalidade ou indiscriminação da lei, a liberdade há de ser diferentemente manifestada, de acordo com o modo como cada

um, cuidando de si, exercita-a e com ela historicamente se relaciona (nesse sentido, ser livre é ser distintamente livre de outrem, segundo suas tecnologias específicas do modo como conduz sua maneira de ser e agir, seu *ethos* de liberdade). Ou seja, os indivíduos livres são aqueles que encontram suas próprias tecnologias, suas próprias maneiras de cuidarem de si e, portanto, de encontrarem o domínio de seus prazeres, de encontrarem a sua conduta sexual, estabelecendo-lhes uma ética, uma ética de liberdade, que acaba, por conseguinte, condicionando a liberdade cívica.³⁹

b) Não há possibilidade de defesa, segundo as orientações foucaultianas, em argumentar a liberdade como experiência de “sujeição a um signo de uma necessidade única”, isto é, para Foucault, a liberdade é uma condição e não uma essência presa na história e, por ser condição, é elemento caracterizador e delimitador do próprio ser, quer dizer, do *Dasein* heideggeriano, e apresenta suas “condições” particulares. A singularidade da liberdade, que além de impossivelmente geral, é igualmente irrealizável sob o signo de uma única necessidade. A liberdade se exercita e, por colocar-se em movimento na constituição dos indivíduos, elabora sua própria história, mas não uma história genérica ligada aos momentos da própria humanidade e, sim, uma história individual, escrita a partir das experiências de cada indivíduo, quer dizer, a liberdade está, assim, ligada aos comportamentos específicos compreendidos pelos indivíduos nos seus cotidianos para se tornarem “livres”. Ser livre é, pois, libertar-se a cada minuto nas suas próprias ações. Libertar-se é, nesse sentido, um verbo propriamente intransitivo e reflexivo e, atente-se a isso, que não encontra seus limites num predicado ou complemento qualquer; que não exige o Outro. Falar que a liberdade não está posta sob o “signo de uma necessidade única” significa dizer que não há determinação absoluta do ser, isto é, a liberdade se constrói, constitui-se como experiência, e se reformula e se delimita a cada acontecimento a que se expõe o sujeito, a liberdade está intimamente ligada à prática que o indivíduo, na sua singularidade, realiza para fazer-se livre, e não a uma liberdade imanente ou ao signo de uma necessidade única. É, pois, nesse sentido, que Foucault prefere falar em “práticas de liberdade”.

A liberdade não está, não é, mas se exercita; é indefinível e incontida, mas um “trabalho indefinido”, é uma condição que cons-

titui os indivíduos e está ligada ao modo como os indivíduos se constituem a partir de suas práticas (justamente por não haver um signo único é que Foucault acredita poder questionar o modo como a história procura definir os homens). Através de um “cuidado de si” seria, portanto, possível fugir às formas subjetivantes de dominação, e delimitar um novo conceito de liberdade a partir de uma ascese libertária. Nessa perspectiva é que Foucault defende que a liberdade para os gregos, distintamente da atual, é um problema essencialmente político, porque relacionada com a questão da não-escravidão, enquanto que a liberdade é pois em si mesma política, já que o indivíduo que é escravo de si mesmo e dos próprios desejos não é “livre”.⁴⁰ Foucault, num texto anterior a *L'Usage de Plaisir*, quando questiona o exercício do poder, afirma que a liberdade não seria simplesmente um qualidade, mas a condição do poder, posto que, sempre que as determinações forem saturadas, não haverá relações de poder, por isso, não há tampouco exercício do poder sobre homens escravos, mas, somente, sobre homens livres.⁴¹

c) Por fim, numa terceira face da negativa institucional, não há, igualmente para Foucault, a possibilidade de se defender “liberdade total”, isto é, uma libertação absoluta, livre de toda dominação (eis aqui uma das fontes também de crítica do nihilismo foucaultiano). Nas leituras de Foucault, nada é absolutamente libertário, pois, em sendo algo incompleto e em movimento, por ser um exercício, a liberdade nunca é completa. Nesse sentido, a liberdade não deve ser pensada com base nas leis que garantem a sua existência, mas como práticas e, como tanto, não são absolutizáveis no âmbito pessoal, tal como o seriam no âmbito jurídico, isto é, ser livre é, pois, “estar sendo livre”. Aqui, evidentemente, Foucault traz significativas contribuições para poder fugir ao modelo jurídico tradicional de pensar a liberdade. É oportuno tecer algumas formulações: sob as rígidas considerações de liberdade no âmbito jurídico, pode-se afirmar que um sujeito é livre na sua determinação e nas suas práticas, sempre dentro dos limites da lei. Até mesmo quando se invoca a liberdade do administrador em agir juridicamente, segundo critérios de conveniência e oportunidade do serviço público, isto é, de uma discricionariedade, esta encontra claramente seus limites na lei. Logo, ser livre atualmente é ser, sempre, livre segundo os ditames da lei, eis o legado do contratualismo. Feitas tais considerações, pode-se perceber clara-

mente a necessidade que Foucault tem em romper com essa modalidade de liberdade, que permite pensar na liberdade contida e, por conseguinte, na liberdade “total”.

Em suma, a liberdade, segundo Foucault, demonstra-se pelo domínio do eu, através de práticas pelas quais os indivíduos tentam fazer de si quando experimentam a existência da liberdade na história, não uma essência, mas da singularidade historicamente contingente. Nesse sentido, a liberdade não pode ser vista como o fim do poder, mas um limite que lhe é inerente, um exercício contínuo que desaparece sempre que o poder é exercido. Ser livre, portanto, por tratar-se de uma questão ética, é um trabalho indefinido, que se constitui, tal o modelo grego, como um *ethos* visível pelo modo como o indivíduo cuida de si, do uso de seus prazeres, do controle dos riscos, dos abusos e dos excessos no domínio dos outros, e do exercício de sua temperança. A *eleutheria*, assim, trata-se de uma virtude da auto-estima, uma relação consigo mesmo, e se verifica pelo particular modo como o homem conduz sua vida em face dos outros na afirmação de si próprio.

CONCLUSÃO

Dessa maneira, a liberdade para Foucault, como visto, está na íntima relação com o cuidado de si, isto é, embora o intelectual francês, igualmente à Arendt, retorne aos gregos e aos latinos para encontrar o fundamento da liberdade, que o faz através da apreensão da existência de um cuidado de si como realização da liberdade, quer dizer, cuidando-se de si, cuida-se dos outros e, por conseguinte, realiza-se a sua identidade e a liberdade, a sua compreensão se faz de maneira totalmente distinta, posto que, para ela, foi justamente o modo de vida grego que permitia a realização da liberdade. Como visto, Arendt afirma que o fim da Antiguidade marcou também o fim do espaço público, em que os indivíduos livres eram aqueles que “cuidavam” dos outros, já que só através dos outros é que se poderia conhecer a si mesmo, em contrapartida, Foucault afirma que o cuidado de si, como tecnologia de sua temperança e de sua existência, era a única “fórmula” de definir a sua particularidade e, de conseqüência, a sua individualidade e a sua liberdade, o que significa dizer que a liberdade só existe no encontro consigo mesmo.

Isso leva à seguinte conclusão, que por ora convém brevemente se chegar neste ensaio: se ambos os intelectuais se preocupam com a liberdade como questionamento central em seus últimos escritos, bem como revelam a necessidade de resgatá-la e preservá-la, seja para evitar a dominação normalizadora, seja para evitar um totalitarismo, não há como aproximar Foucault e Arendt em dois aspectos primordiais na questão da liberdade: 1) enquanto para a intelectual judia a liberdade, propriamente dita, só pode ser exercitada se inserida no espaço público, especialmente, no espaço político, fato esse cuja inexistência foi a razão da desconfiância da esfera pública;⁴² para o autor francês, a liberdade está justamente voltada para o indivíduo, que só a encontrará em si próprio, quando de seu exercício moderado e cauteloso, quer dizer, numa ascese contínua; 2) do mesmo modo, enquanto para Arendt seria preciso retornar ao pensamento grego para restituir a confiança perdida pela política no caminho histórico da humanidade, quando liberdade e política se identificavam na *polis*; para Foucault, os textos gregos e latinos deveriam igualmente ser retomados, mas não pela existência de um espaço público de exercício da liberdade, mas pela existência à época de um “cuidado de si”, capaz de garantir ao indivíduo o encontro no exercício de suas virtudes, e, por conseguinte, de sua liberdade.

Guilherme Roman Borges

*Mestrando em Filosofia e Teoria Geral do Direito
na USP e em Sociologia do Direito na UFPR.
Professor de Direito Econômico no Unicenp*

NOTAS

1. O autor agradece ao Prof. Celso Lafer pelas considerações.
2. JAY, M.; LÖWENTAL, L.; RABINOW, P. RORTY, R.; TAYLOR, C. Politique et éthique: une interview. Dits et Écrits (org. Daniel Defert et François Ewald). Paris: Gallimard, v. 4, 1994, p. 588. "... l'idée d'une politique consensuelle peut en effet, à un moment donné, servir soit de principe régulateur, soit surtout de principe critique par rapport à d'autres formes politiques; mais je ne crois pas que ça liquide le problème de la relation de pouvoir." [trad. do autor.]
3. JAY, M.; LÖWENTAL, L.; RABINOW, P. RORTY, R.; TAYLOR, C. Politique et éthique ..., p. 588-589. "Puis-je, à ce sujet, vous poser une question, partant de Hannah Arendt? Arendt réservait l'emploi du mot 'pouvoir' à un seul des deux bords, mais utilisons-le dans un sens plus large, disons qu'elle a entrevu les deux versants possibles du pouvoir. Il existe, entre les gens, des rapports qui leur permettent d'accomplir des choses qu'ils n'auraient pas pu accomplir autrement; les gens sont liés par des rapports de pouvoir au sens où ils ont, ensemble, une capacité dont ils ne disposeraient pas seuls; et cela suppose, entre autres choses, une communauté de vues, qui peut aussi impliquer des rapports de subordination, parce qu'une des conditions nécessaires de cette action commune peut être d'avoir des têtes, ou des leaders - mais cela, pour Hannah Arendt, ne saurait constituer des rapports de domination; ensuite, il existe un autre aspect du pouvoir, un aspect en quelque sorte sous-entendu dans ces mêmes rapports: celui qui met en jeu, de manière non équivoque, des rapports de domination de certains individus sur d'autres. Reconnaissez-vous ces deux aspects du pouvoir? Ou bien le pouvoir se définit-il plutôt, pour vous, en termes du second aspect?" M.F. - Vous avez tout à fait raison de poser ce problème du rapport de domination parce que, en effet, il me semble que, dans beaucoup d'analyses qui ont été faites par Arendt ou, en tout

cas, dans cette perspective-là, on dissociait assez constamment la relation de domination de la relation de pouvoir; mais je me demande si cette distinction n'est pas un peu verbale; on peut bien en effet reconnaître que certaines relations de pouvoir fonctionnent de telle manière que globalement elles constituent un effet de domination, mais le réseau constitué par les relations de pouvoir ne permet guère de distinction tranchée. Je pense qu'à partir de ce thème général il faut être à la fois extrêmement prudent et empirique. Rien ne prouve, par exemple, que dans la relation pédagogique - je veux dire, dans la relation d'enseignement, ce passage qui va de celui qui sait le plus à celui qui sait le moins - ce soit l'autogestion qui donne les meilleurs résultats; rien ne prouve au contraire que ça ne bloque pas les choses. Donc je dirais oui en gros, sous réserve qu'il faut regarder tous les détails. [trad. do autor.]

4. RAJCHMAN, John. Eros e verdade ..., p. 138.
5. LAFER, Celso. A política como condição humana. Posfácio in ARENDT, Hannah. A condição humana. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense, 2001, p. 346-347.
6. ARENDT, Hannah. Sobre a violência. (trad. André Duarte) Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, 114p.
7. ARENDT, Hannah. Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo. (trad. Roberto Raposo) São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 243.
8. ARENDT, Hannah. Origens do totalitarismo ..., p. 244.
9. ARENDT, Hannah. The human condition. Chicago: University of Chicago Press, 1958, p. 79-135. [trad. br. A condição humana. (trad. Roberto Raposo) 10 ed. Rio de Janeiro: Forense, 2001, p. 90-148.]
10. ARENDT, Hannah. The human ..., p. 136-174 [trad. br. A condição ..., p. 149-187.]
11. ARENDT, Hannah. The human ..., p. 7. [trad. br. A condição ..., p. 15.]
12. ARENDT, Hannah. The human ..., p. 175. [trad. br. A condição ..., p. 188.]
13. LAFER, Celso. Hannah Arendt: pensamento, persuasão, poder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 72.
14. ARENDT, Hannah. The human ..., p. 9. [trad. br. A condição ..., p. 20.]
15. ADEODATO, João Maurício Leitão. O problema da legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Forense, 1989, p. 126.
16. LAFER, Celso. Hannah Arendt: pensamento ..., p. 73. "Política e liberdade, portanto, são coincidentes, porém só se articulam quando existe mundo público."
17. ARENDT, Hannah. Entre o presente e o passado. (trad. Mauro W. Barbosa de Almeida) São Paulo: Perspectiva, 1972, p. 191-192.
18. ARENDT, Hannah. Entre o presente ..., p. 192.

19. ARENDT, Hannah. Será que a política ainda tem de algum modo um sentido? A dignidade da política: ensaios e conferências. (trad. Helena Martins et alii) Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p. 122.
20. ARENDT, Hannah. Será que a política ..., p. 117.
21. ARENDT, Hannah. Entre o presente ..., p. 195.
22. ARENDT, Hannah. Entre o presente ..., p. 195.
23. ARENDT, Hannah. Será que a política ..., p. 119.
24. ARENDT, Hannah. Entre o presente ..., p. 194.
25. ARENDT, Hannah. Será que a política ..., p. 121.
26. ARENDT, Hannah. Entre o presente ..., p. 195.
27. ARENDT, Hannah. O grande jogo do mundo. A dignidade da política: ensaios e conferências. (trad. Helena Martins et alii) Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p. 172.
28. BECKER, Helmut.; FOrNET-BETANCOURT, Raul; GOMEZ-MÜLLER, Alfredo. L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. Dits et Écrits (org. Daniel Defert et François Ewald). Paris: Gallimard, v. 4, 1994, p. 708-729.
29. FOUCAULT, Michel. História da sexualidade II: o uso ..., p. 74.
30. ROUANET, Sérgio Paulo. As razões do iluminismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 177.
31. ROUANET, Sérgio Paulo. As razões do ..., p. 178.
32. FOUCAULT, Michel. Le pouvoir, comment s'exerce-t-il?. DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. Michel Foucault: un parcours philosophique, au-delà de l'objectivité et de la subjectivité. (trad. Fabienne Durand-Bogaert) Paris: Gallimard, 1984, p. 312. "... il n'y a de pouvoir qu'exercé par les 'uns' sur les 'autres'." [trad. do autor.]
33. FOUCAULT, Michel. História da sexualidade II: o uso ..., p. 75.
34. FOUCAULT, Michel. História da sexualidade II: o uso ..., p. 75.
35. FOUCAULT, Michel. História da sexualidade II: o uso ..., p. 77.
36. FOUCAULT, Michel. História da sexualidade II: o uso ..., p. 78.
37. Nesse sentido, ver: TAYLOR, Charles. Philosophy and the human sciences: philosophical papers 2. Cambridge: University of Cambridge Press, 1995, p 152-184.
38. BECKER, Helmut.; FOrNET-BETANCOURT, Raul; GOMEZ-MÜLLER, Alfredo. L'éthique du souci de ..., p. 714.
39. BECKER, Helmut.; FOrNET-BETANCOURT, Raul; GOMEZ-MÜLLER, Alfredo. L'éthique du souci de ..., p. 712.
40. BECKER, Helmut.; FOrNET-BETANCOURT, Raul; GOMEZ-MÜLLER, Alfredo. L'éthique du souci de ..., p. 714.
41. FOUCAULT, Michel. Le pouvoir, comment ..., p. 314.
42. ARENDT, Hannah. Entre o presente ..., p. 197. "Toda a idade moderna separou liberdade da política."

REFERÊNCIAS

- ADEODATO, João Maurício Leitão. *O problema da legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense, 1989, 252p.
- ARENDT, Hannah. *Entre o presente e o passado*. (trad. Mauro W. Barbosa de Almeida) São Paulo: Perspectiva, 1972, 348p.
- _____. *O grande jogo do mundo. A dignidade da política: ensaios e conferências*. (trad. Helena Martins et alii) Rio de Janeiro: Relume-Dumarã, 1993, p. 169-177.
- _____. *Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. (trad. Roberto Raposo) São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p.
- _____. *Será que a política ainda tem de algum modo um sentido? A dignidade da política: ensaios e conferências*. (trad. Helena Martins et alii) Rio de Janeiro: Relume-Dumarã, 1993, p. 117-122.
- _____. *Sobre a violência*. (trad. André Duarte) Rio de Janeiro: Relume-Dumarã, 1994, 114p.
- _____. *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958, p. 352. [trad. br. A condição humana. (trad. Roberto Raposo) 10. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2001, 338p.]
- BECKER, Helmut.; FOrNET-BETANCOURT, Raul; GOMEZ-MÜLLER, Alfredo. *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. Dits et Écrits* (org. Daniel Defert et François Ewald). Paris: Gallimard, v. 4, 1994, p. 708-729.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. (trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque) 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998, 232p.
- _____. *Le pouvoir, comment s'exerce-t-il?* DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: un parcours philosophique, au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*. (trad. Fabienne Durand-Bogaert) Paris: Gallimard, 1984, 364p.
- JAY, M.; LÖWENTAL, L.; RABINOW, P. RORTY, R.; TAYLOR, C. *Politique et éthique: une interview*. Dits et Écrits (org. Daniel Defert et François Ewald). Paris: Gallimard, v. 4, 1994, p. 584-590.
- LAFER, Celso. *A política como condição humana*. Posfácio in ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2001, p. 346-347.
- _____. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão, poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, 127p.
- RAJCHMAN, John. *Eros e verdade: Lacan, Foucault e a questão da ética*. (trad. Vera Ribeiro) Rio de Janeiro: Zahar, 1993, 170p.

- ROUANET, Sérgio Paulo. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, 349p.
- TAYLOR, Charles. *Philosophy and the human sciences: philosophical papers 2*. Cambridge: University of Cambridge Press, 1995, p 152-184.